

大山郁夫における政治的デモクラシーと「文化国家主義」の提唱（下）

福 井 みどり

目 次

はじめに

一 「国家的結合」の重視

二 「政治的機会均等主義」の提唱（以上、第八五号）

三 シンボルとしての「文化国家主義」（以下、本号）
おわりに

三 シンボルとしての「文化国家主義」

以上見てきたような政治的デモクラシーによって支えられる、国家という共同体的結合のシンボルが、「文化国家主義」に求められたことはすでに指摘したが、次にここではその内実を検討しよう。

大山郁夫における政治的デモクラシーと「文化国家主義」の提唱（下）（福井）

大山郁夫は、欧米の都市から市民精神のあり方を学び採る一方、第一次世界大戦の渦中であって、当初は優勢を保っていたドイツに関心を注いだ。なぜならば大戦において軍事力の強大ぶりを発揮していたドイツが、並行してこれまで、「独逸文化の助長」にも力を投入してきたことが注目を引いたからである。⁽⁵⁷⁾ また自ら、「殊にドイツの近年の興隆は、一はその時代が我等に近接してゐるよりして、一は同国の事情が多く、のちに於て我國のそれに共通してゐるよりして、我等に緊切なる興味を与へる」と述べており、日本と同じく急速に帝國主義國家として成長を遂げたことがシンパシーを抱かしたのである。

この時期の大山の論文のなかで、ドイツの現状を中心テーマにすえたものとして、「力の其の誤用——独逸国民生活の長所と欠陥——」（『早稲田講演』一九一五年五月）、「マキアヴェリズムと独逸の軍國主義」（『國家學會雜誌』一九一五年九月）、「独逸の提出すべき講和条件」（『新日本』一九一六年一月）、「所謂独逸文化宣傳政策の主張を批評す」（『日本社會學院年報』一九一六年一月）、「軍事的文化國家主義」（『新小説』一九一六年四月）、「英独大海戰の世界歴史上の意義」（『新小説』一九一六年七月）がある。

もちろん大山は、軍事力一辺倒を是とはしなかった。なぜならば、古代のスパルタを引き合いに出して述べているように、今日にあつては、それでは生き延びえないと考えていたからである。⁽⁵⁹⁾ そこで大山はいう。現代國家は「文化を主とすべく力を従とすべきである」、換言すれば「文化は國家の目的であり、力は其手段である」と。⁽⁶⁰⁾ そうしてここに、ドイツを範にとりながら、「文化國家主義」が打ち出される。大山のいう「文化國家主義」とは、「國民の共同文化即ち國民共有の形而下及び形而上の同一の環境、殊に同一の政治的過去、即ち國民の歴史、及び之に附帶する共同的追憶、共同的榮辱、並に共同的喜憂の下に發生する國民的思想感情の上に其根柢を有するを常とする國民の共同

文化を以て国家的結合の基礎」とする思想をいう。⁽⁶¹⁾

大山は、このように明確に「文化国家主義」を打ち出す以前から、「国家の目的」の一つとして「文化」に着目しており、「文化は、芸術科学や、風俗習慣や、思想道德と云つた様な、人間の内的生活に属して居る方面を謂ふ」との定款を与えていた。しかし、続けて「斯の如き意味の文化を推進する事は、其局に當つて居る者の人格と至長至大な關係がある」と述べているように、⁽⁶²⁾その文化の意味するところは具体的な所産ではなく、究極、それらを生み出す「国民精神」を問題にしていたのであり、「国民文化」とは国民の「共同利害觀念」、あるいは「共同国民感情」とでもいうべきものであったと考えられる。

大正時代は、明治時代の「文明」に代わって、「文化」という概念が浮上してきた時期である。⁽⁶³⁾それは、明治の「文明」が、国家の独立維持という課題の下で「物質文明」を優先させ、一国レベルでその達成を担ってきたことに對する批判・反省のなかから生まれたきた。それゆえ大正前期の「文化」は、白樺派に典型的に見られるように、多くは自己の内面を問い直すべく、政治とも国家とも切り離されたところで開花した。これに對して大山のいう「文化」は、けつして国家や政治に對して傍觀の姿勢をとるものではなく、むしろそれらと不可分のものであるという相違点をもっていた。大山における「文化」への着目は、一面でそうした大正期の文化主義の盛行の影響を受けながら、政治一元論に偏することなく、多面的に国家のあり方を考えていこうとするものであったといえよう。

私の見るところ、大山が、「文化」を全面に押し出すピークは、彼の生涯のなかで三つある。一つは当該時期であり、二つめは、第一次世界大戰後に「民衆文化」論として展開される。そして三つめは、敗戦直後の時期である。それらの内容の分析は別稿に譲るが、そこに認められる特徴は、一つめと二つめに共通な点として、「精神」ないしは

「共同利害概念」という語に置き換え得るものであること、そして一つめと三つめは、ともに戦争の渦中ないしは直後にあって、軍国主義・戦争に対置するものとして用いられていることであった。

当該時期において大山の「文化国家主義」はどのような意味をもったのかを、詳しく検討しよう。

第一にそれは、先に指摘したように、軍国主義と、そしてそれによって引き起こされる戦争を、将来できるだけ抑止せねばならないとの意図にもとづいていた。そのことは前述のマキアヴェリ理解にも現れているが、大山が、目下のところ戦争が不可避となっている原因を、「人類の世界開闢以来現今に至る迄の間に贏ち得た文化の程度の尚ほ幼稚なる」ことに求めているのを見ると、そのことはいっそう明瞭となろう。「文化」がいかんして戦争の抑止力となりうるか、あるいはいかなる「文化」がそのような役割を果たしうるのかについて、具体的な見解が示されていない点が説得力を欠くが、ともかくも「文化」によって軍事優先を制御しようとの願望の強さのほどがうかがわれる。

そして大山は、「大亜細亜主義」には警鐘を鳴らした。「現状の儘で推移すれば、大亜細亜主義を唱へて徒らに外界の排外熱を高むるは、極めて危険の多き事業と云はんより、寧ろ冒險の程度を超脱した無鉄砲の投機であると云はざるを得ないのである」⁽⁶⁵⁾と。そして「大亜細亜主義」を遂行するにあたつての障害を七点にわたつて列挙しているが、それらは端的にいえば、欧米列強との間に軋轢を引き起こすことになり、⁽⁶⁶⁾そうなれば、欧米に対して実力の劣るアジアに勝ち目はないというものであった。⁽⁶⁷⁾すなわち「大亜細亜主義」が根本的に誤っているとすることはなく、それがいかに日本にとって不利益をもたらすかというある種のプラグマティックな考え方に立つての主張であった。

第二に「文化国家主義」は、日本がすでに植民地として獲得していた朝鮮・台湾を統治するための論理としても機能したのであった。日本は朝鮮・台湾を手に入れて以来、もはや単一民族国家ではありえなくなつたため、⁽⁶⁸⁾「国家的

結合」の基礎は「共同民族觀念」ではなく、「國民の共同文化」に求めるべきであると大山は説明する。⁽⁶⁹⁾

大山によれば、「國民精神の上に真に完全なる統一を実現せん」とするための「文化國家主義」は、「就中帝國的膨脹を企つる國家に依りて最も痛切に感ぜらるゝ」のであった。そうして以下のように述べる。

斯る國家は單に國勢伸張のために國內の統一を要するのみならず、國家の文化の高度は直に海外發展の基礎と見做さるゝ所である。蓋し文化の程度の高き國民が文化の程度の低き國民又は種族の間に勢力を扶植するは、所謂『文明人の權利』として是認せらるゝ所であるが、單に武力一辺で古のアチラヤタメルランの如く遠近を征服するが如きは、最早世界列國の認容せざる所である。⁽⁷⁰⁾

確かにそれは、大山が日露戰後以來武斷主義による植民地支配を批判してきたように、植民地民衆をも「共同文化」の構成員と見なすことによつて、彼らに一定の自由と權利を認めようとするものであった。しかしながらそれはまた、彼らを文化的に劣位にあると見なし、「文明人の權利」の名の下に「大國」ナシヨナリズムを行使して彼らを支配下に置く帝國主義の論理には違ひなかつた。ここでいみじくも、「文明人」という表現が用いられていることに示されるように、「文化」は「文明」と同義に解されており、明治政府の「富國強兵」路線の下に推し進められてきた「物質文明」が一定の達成を遂げたことに對する自負の上に、「文化」の優劣の判斷基準が成り立つていたといえよう。「文化國家主義」は、いわば文化的帝國主義の側面をもつていたのである。

大山は、中國の政體は中國の國民自身が決めるべきものであるとの原則は認めながらも、一九一五年一〇月二八日、日本政府が、イギリス・ロシアとともに、袁世凱に對して帝政實施延期の勸告を行つたことに賛意を表した。それは、「國體の変更の支那國內に擾亂を及ぼすべき確實なる予想よりして、間接には世界平和の爲め、將又日英同盟の主旨

の一たる支那領土保全の爲め、直截には支那に在留せる我同胞の身体生命の爲め、将又我国の支那に於て有する現在及び将来の通商及び利権の爲めに」⁽⁷¹⁾というものであったが、中国に対してこのような「大国」ナショナリズムが露骨に発現するのも、底流に文化的に劣位にあるとする蔑視観があつたからであると考えられる。

第三に「文化国家主義」は、すでに述べたように、国家的結合をはかるという目的にはちがひなかつたが、その結合のあり方という点から、国民思想の一元的統一に対して批判を投げかける契機をもっていた。一九〇三年の国定教科書の制定にはじまり、戊申詔書の渙発、大逆事件、そして南北朝正閏問題とそれをきっかけとする第二期国定教科書制定と、国家は、日露戦争前後から動揺する民心の「国体」観念への統合をはかつていった。

それに対する大山の批判は、以下のようなものであった。大山によれば、「文化生活は宗教上の信念の如く均一を要求するものではなくて、複雑の間に統一を求めんとするもの」であり、その立場から、「皇室中心主義は文化国家実現の理想の下に解釈して始めて首肯することが出来ます」と述べ、さらにいう。「国家が一旦我々を智識的・道德的に啓発して人格の尊厳や合理的意思の価値を自覚させて置いて、而して後今や最早我等の思想とは一致しなくなつた族長専制の鑄型へ再び嵌め直さうとすることあらば、それは譬へ様のない圧制であつて、我等は斯の如き権力の濫用に対しては反抗せざるを得なくなるであらうし、又国民一般の合理的意思と一致しない国家権力の行使は永久的の効果を奏しないのであらう」⁽⁷²⁾。

このような批判の根底には、すでに見た、能動的かつ創造的な精神を前提に国民の結合をはからねばならないとの考えがあることはいふまでもない。「均一」化がそれを阻むという点は、唯物史観に対して投げかけた批判と同一の論拠によつていた。大山は、国家的結合を目的としながらも、支配層の側による権力的統合とは異なる真に強固な結

合を求めて、「国民」の多様性を承認することに努めた。⁽⁷³⁾ そのなかで、国家による精神的自由に対する抑圧の問題にも注意を払いえたのである。

また同時に、ここから大山の皇室観をも窺い知ることができる。大山は、「皇室を以て国民共同文化の象徴とし、中枢とする」限りにおいて、その積極的存在意義を認めていた。⁽⁷⁴⁾ すなわち国民の精神的結合の基軸に天皇を位置づけようとするものであり、それもまた、自発的に湧き出る敬愛の念によるものでなければならぬ。明治天皇死去の際の妻宛書簡や五カ条の誓文を神聖と見ていることに示されているように、⁽⁷⁵⁾ 大山自身もまた天皇に対する敬愛の念をもっていたことが明らかであり、その意味でこれは冷徹な天皇利用論とはいえないが、それでも皇室の役割は比較的、「文化」、精神といった政治から独立した領域に限られており、戦後の象徴天皇制に酷似した位置づけであったといつてよいであろう。

とはいえ、吉野作造が民本主義を説くにあたつて、それが日本の「国体」と相容れないものではないことを力説せねばならなかったように、やはり大山もまた、「我国の民本主義の主張する民本主義は決して君主々義と相悖るものに非ずして、君主政体の下に適應せんとする民本主義である」⁽⁷⁶⁾ との弁明をせねばならなかった。両者のそのような弁明の背後には、「国体」を揺るがすものを許容しない当時の社会状況が反映されていると同時に、⁽⁷⁷⁾ 「君主政体」に限っては、大山いうところの「創造」の対象である「環境」の一部とは見なしえず、所与のものとして受け入れざるをえないという民本主義者の思想的統一性における限界が示されている。

おわりに

以上から明らかなように、大山が並行して説いた政治的デモクラシーと「文化国家主義」は、ともに、国家という共同体の構成員である国民に充足感を与え、国家の結合力を強めるための手段として提唱されたものであった。大山も吉野作造も、ともにそのようなナショナリズムに動機づけられつつ、国民を政治主体たらしめることを説いていたが、しばしば指摘されるように、吉野の民本主義論は、論文「憲政の本義を説いて其有終の美を済すのを途を論ず」（『中央公論』一九一六年一月）に明らかなように、それを国家の制度面から論じるのに対して、大山の場合は、徹底して国民の精神や意識のあり方に注目した。第一次大戦終結後に民衆の間に芽生えてきた「社会改造」の機運を大山がいち早く感じ取り、自らの思想をも急速に変化させていったのは、そのような大山の政治学の方法に起因しているのではなからうか。

最後に、大山の「文化国家主義」と大山の東京専門学校・早稲田大学時代の師である浮田和民の「倫理的帝国主義」との比較にもふれておきたい。

まず共通するのは、浮田も「服従主義の道德」を厳しく批判したように、⁽⁷⁸⁾両者ともに国家による忠君愛国主義の強要には反対し、帝国主義日本の担い手である「偉大なる国民」⁽⁷⁹⁾の自由な精神を育成しようとしたことである。また浮田が何よりも重視したのはイギリス等に代表される先進帝国主義国の産業や政治制度ではなく、あくまでそれを創出する人間主体である。⁽⁸⁰⁾これも、大山が継承している点であった。しかしながらその際に浮田は、福沢諭吉のいう「独

立自尊主義」を引き、それに「公共的精神」の必要をつけ加えることによって、倫理的色彩を強く帯びながらもやはり個人の自由を強調したのであったが、それに比べて大山が着目する「精神」とは、「国民」という集団のそれであり、したがって国家への求心的要素と不可分であった。この点は、日露戦後の日比谷焼打ち事件以後に生じた民衆の台頭という状況のなかで自らの政治学を作り上げてきた大山と、それ以前に学問形成を遂げた浮田との違いでもあるう。

いま一つは、両者ともに列国との協調を前提としているが、浮田の帝国主義は、実業活動を軸としたものであったのに対して、大山は、「経済上の福祉増進の觀念のみを以て一国の国是となすことの非なることは云ふまでもない。政治の基礎には物質的利益を超越する精神的要素がなければならぬ⁽⁸¹⁾」といって、経済進出にはほとんど関心を示さなかったことである。もちろん浮田にとっても、最も重要なのは担い手である「人」であったが、帝国主義成立の過程にあつては、「帝国」を膨脹させるための具体的方策として実業の必要をも説かねばならなかったのである。そこにも、帝国主義の確立期に論壇に登場し、その維持に専心することのできる大山との差異があつた。

これ以後大山は、ますます大きな力となってくる民衆の台頭にどのように対処していくかという課題を全面的に引き受けて、自らの思想的枠組みの再検討を余儀なくされていくのである。

注

(57) 「軍国的文化国家主義」〔新小説〕一九一六年四月 三四頁。

(58) 「英独大海戦の世界歴史上の意義」〔新小説〕一九一六年七月 二四頁。

- (59) 前掲「軍国的文化国家主義」、三三三―三五頁。
- (60) 同上、四四―四五頁。
- (61) 同上、四一頁。
- (62) 「我が政治道徳観」(『六合雑誌』一九一五年三月) 四九―五〇頁。
- (63) 南博編「大正文化」(一九六五年、勁草書房) 六頁。
- (64) 「所謂独逸文化宣伝政策の主張を批評す」(『日本社会学院年報』一九一六年一月) 一〇〇―一頁。
- (65) 「大亜細亜主義の運命如何」(『新日本』一九一六年三月) 二四頁。
- (66) 大山は、「大亜細亜主義」は日米接近、日露親善、日英同盟の妨げになると述べている(同上、二九頁)。
- (67) 同上、二六―二七頁。
- (68) 大山が、日本が植民地を所有する以前の状態を単一民族国家と見なしたのは、アイヌなどの少数民族を視野の外においた誤りである。
- (69) 前掲「所謂独逸文化宣伝政策の主張を批評す」、九二頁。
- (70) 前掲「軍国的文化国家主義」、四三頁。
- (71) 「支那国体変更問題と五国の勧告」(『早稲田講演』一九一六年一月) 六〇―一頁。
- (72) 前掲「所謂独逸文化宣伝政策の主張を批評す」、九六―七頁。
- (73) 大正デモクラシー期における「国民」の多様性の意識化については、石田雄『日本の政治と言葉(下)——「平和」と「国家」——](一九八九年、東京大学出版会) 一八五頁に指摘がある。
- (74) 「所謂独逸文化宣伝政策を批評す」、九七頁。
- (75) 明治が終わりを告げたとき、大山はアメリカに留学中であつた。明治国家の確立過程がまさに自己形成の過程と重なり合う大山にとって、それはやはり感慨深かつたと見られ、大山はシカゴから妻に宛てた葉書に、「聖王陛下崩御ノ報ニ接海外同胞驚愕甚シ内国ノ臣子ノ追悼ノ情遙カニ思ヒ遣ラル」と記している(一九二二年七月三〇日、『大山郁夫関係資料目録——大山家寄贈——](一九八九年一〇月、早稲田大学現代政治経済研究所(黒川(福井)みどり作成)(アa―四四)。また五ヶ条の誓文については、「国際生活の前途と日本国民」(『青年雄弁』一九一九年二月) 二〇頁。

- (76) 「永田警保局長の近業を読む」(『大学評論』一九一八年二月) 三一頁。戸陵隱士の筆名。
- (77) 大逆事件の翌年に普選運動が弾圧されて以来、しばらく普選は、社会主義運動の一翼と見なされる状況にあった(松尾尊兌『普通選挙制度成立史の研究』一九八九年、岩波書店、九三頁)。
- (78) 浮田和民「帝国主義の教育」(同『帝国主義と教育』一九〇一年、民友社)、八六頁。
- (79) 同上、四〇頁。
- (80) 栄沢幸二「Ⅱ 浮田和民の思想的特質」(同『大正デモクラシー期の政治思想』一九八一年、研文出版) 一二〇頁。
- (81) 前掲「軍国的文化国家主義」、四二頁。